

равнопорядковому ему. Наконец, это экстенциональность — предметная область существует в горизонте своей вещности, не деформируемой методологически.

1. Пайтген Х.-О., Рихтер П. Х. Красота фракталов. Образы комплексных динамических систем. М., 1993.

2. Brouwer L. E. J. Collected works. Vol. 1: Philosophy and Foundations of Mathematics / Ed. by A. Heyting. Amsterdam, North-Holland Pub. Co., 1975.

О. С. Гилязова
г. Екатеринбург

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОГО ОСНОВАНИЯ ПОЗНАНИЯ

Научное познание (любого рода — и естественно-научное, и особенно гуманитарное) обречено сталкиваться с онтологической и гносеологической проблематикой, когда выходит к своим основаниям, изучаемым философией науки. Но философия науки, уделяя значительное внимание проблемам специфики научного (да и вне-научного) познания, научной реальности как объекта, зачастую пренебрегает рассмотрением проблем ценностного статуса собственно онтологических и гносеологических оснований науки. Познание, уже в качестве познания (еще до социального измерения), изначально аксиологично, как аксиологична познаваемая им действительность.

Действительность — всегда аксиологична, ценностно окрашена. Действительность — это не только *что-то*, но и *для кого-то*, и всегда *чья-то*. Она не только интенциональна, но и личностна. Действительность — во многом аксиологическая модальность, т. к. является ценностью, но не этического или эстетического характера (в данном случае она, скорее, выступает носителем ценности, нежели самой ценностью), а онтологического. Действительность оценивают в качестве действительности на основе собственной аксиологической (которую считают онтологической) оценки. Хотя действительность — это очевидность, но очевидность оценивают в качестве очевидности за счет собственных предпочтений (показательным в этой связи является пример Р. Декарта, для которого «последней» очевидностью, далее которой сомневаться невозможно, стало самосознание: онтология находит свое безусловное и последнее основание в гносеологии).

Сама по себе действительность безразлична, и отношение к самой действительности как к понятию — небеспристрастно. Чаще всего это высший статус, который присваивают только тому, что

отвечает всем строгим требованиям, предъявляемым этим статусом: быть взаправдавшимся, очевидным, подлинным, общезначимым, проверяемым. Всему этому еще находят критерии, хотя очевидность очевидного не уловить, по крайней мере можно уловить не раньше, чем оно стало неочевидным (по тогда и улавливать нечего). Но не всегда сам статус действительности оценивают как нечто положительное. Впрочем, чаще всего отрицательно оценивают не статус действительности как таковой, а то, что претендует на право называться ею, не имея на то оснований. И тогда говорят о настоящей действительности в противовес той, которая обнаруживается не совсем настоящей — высшей, истинной (например, действительность сна, яви, земной жизни) — в свете единственно подлинной, ибо действительность как таковая не только и не столько личностна (единоличностна), но и вообще единственна. Другие действительности по сравнению с ней — не совсем действительны, это вид неких квазидействительностей, те, что с какими-то оговорками, из снисхождения, может быть, и могут считаться приближающимися к статусу действительности, но не являются ею.

Выстраивают иерархию реальностей, между которыми могут быть непроходимые разрывы, и каждая из которых, в меру своего господства (и прикованности в т. ч. за счет своей пристрастности к ней человека: недаром не только буддизм, но и христианство осуждают привязанность к наличному бытию (которое не стоит этого), которая становится цепями зависимости, не отпускающих к высшему, более подлинному бытию) претендует на статус действительности, т. е. единственной подлинности.

Но действительностью, т. е. единственностью, может быть только одна — и притом высшая (наивысшая из всех) реальность. Что же это за реальность и как она, не теряя своего онтологически (= аксиологически) наивысшего статуса, взаимодействует с более низшими по иерархическому положению (следовательно, аксиологически неравноценными), а значит, не столь действительными реальностями?

«Для выхода из тупика, в который заводит невозможность предикации в отношении Единого, у греческой мысли не было другого пути, кроме дублирования планов. Чтобы избежать противоречия между Единым и множественным... Плотин удваивает единое, различая Первоединое, истинное и чистое, к которому мы должны совершить «прыжок», и второе единое, более низкого ранга. ... Чтобы избежать противоречия, которое противопоставляет целое принципу целого (если принцип целого по ту сторону целого, целое само разрушается, если же принцип составляет часть целого, то наруша-

ется принцип), Дамаскин не находит другого выхода, как удвоить Первоединое, различая само Единое и термин, еще более абстрактный, чем оно, находящийся выше него: нечто не являющееся даже единым, невыразимое. Греческая мысль выходит из невозможности предикации, создавая новые «эпостаси»... истинной реальности, которые поднимают ее выше и выше по пути трансценденции» [1].

В этой онтологии сталкиваемся с логическим парадоксом (здесь — воспроизведение ситуации чисто логического парадокса, согласно теоремам Геделя, неразрешимого): либо саморазрушительное самопротиворечие, либо движение в дурную бесконечность надстраивания все новых и все более высших по уровню реальностей. Самоописание противоречиво (как иные авторефлексивные суждения, которые одним из своих элементов делают самих себя, что приводит в иных случаях к самопротиворечивости).

Сама онтология логически парадоксальна. Не отсюда ли идут парадоксы истины как соответствия (двух реальностей?), ибо истина не может подтвердить себя изнутри себя. Требуется достроить новый уровень, метаяровень, из которого удостоверяется истинность более низшего уровня. Но и эта метаярхивная истинность (предложение, формулирующее критерии истины) не может самоудостовериться, поэтому снова возникает необходимость надстраивания нового уровня — и так образуется дурная бесконечность уровней иерархии, но уже не онтологической, а гносеологической. *Онтология — логически (т. е. гносеологически) парадоксальна, но и гносеология — онтологически парадоксальна.*

Понятие истины как соответствия требует иерархически разведенных уровней онтологии, что приводит либо к неполноте описания, либо к противоречивости, т. е. к логическому парадоксу. Кстати, мы говорим о парадоксах, исходя из понимания истины как соответствия, хотя само понятие истины как соответствия — внутренне парадоксально (само не может выйти из собственной парадоксальности, чьей причиной и является).

Самообозначение — логически противоречиво (на манер парадокса лжеца). И реальности не могут самоудостоверяться, чтобы не впасть в самопротиворечие, благодаря которому реальность саморазрушается. «Спасают» через надстройку новых уровней, возникающих из распада реальности на собственно реальность и на описание этой реальности, описание, которое становится высшей реальностью. С логическим парадоксом столкнулись раньше всего именно в онтологии, а не в гносеологии (логике).

Онтология, равно как и гносеология, построена по одному принципу — иерархическому и с равными запросами (не быть проти-

воречивой), оттого они и сталкиваются с одинаковыми проблемами. И сталкиваются с неизбежностью чем-то поплатиться: либо *непротиворечивостью* (на это обычно не идут, хотя Платон, замкнув свою иерархию реальностей, поневоле обрек ее на самопротиворечивость, от которой она рушится), либо *полнотой* (и тогда уходят в дурную бесконечность). А смириться с тем и другим не позволяет нам логичность нашего подхода, из-за которой и то, и другое возникает. Логичность (в классическом ее варианте), считаясь с критериями истинности (как соответствия), поневоле ломает их, ломая и себя, не умея совладать с парадоксальностью самой истины (когда она самоуверяет собственную истинность). Понятие истины ставят выше истины, и она также не выдерживает проверки на собственную истинность согласно критериям, требуемым понятием истины. И реальность вынуждена распадаться на реальность и на понятие реальности, удостоверяющей собственно реальность и превращающейся в метареальность. Наука, вернее научная реальность, и предстает как некая метареальность, никогда не достигающая собственно реальности. Чтобы избавиться от собственной внутренней парадоксальности, надстраивают новый уровень и тем самым только подкрепляют эту парадоксальность. Стремлением избежать парадокса создают его. Мы не выйдем из этого заколдованного круга: либо избавляемся от противоречивости и тем самым попадаем в дурную бесконечность, либо избавляемся от неполноты (замыкая дурную бесконечность) и впадаем в противоречие. Один недостаток производим устранением другого.

И дело здесь возможно не в собственно онтологии и даже не в истине, а в наших представлениях о них, представлениях изначально парадоксальных. Другое дело, что наше представление о действительности фактически (без всякого солипсизма) и составляет нашу действительность, по крайней мере неотделимо от нее. Так же и с истиной, ведь истина — не есть нечто всецело независимое от нас. А учитывая, что взаимправдашность действительности и составляет основу истины, ее истинность (фактически — действительность) можно рассматривать как онтологически (действительная реальность), так и гносеологически (действительность = истинность). Что же удивляться, что относительно их мы постоянно сталкиваемся с одной и той же парадоксальностью наших представлений о них?

Онтологически понятая действительность и гносеологически понятая действительность — равно внутренне противоречивы, парадоксальны. Гегель не только не испугался самопротиворечивос-

ти истины и бытия, но и сыграл на этом. Самопротиворечивость, по его концепции, не уничтожает саму себя, а поддерживает, вернее, самовоспроизводит за счет самоуничтожения. Противоречие и неполнота, которые пугали европейскую мысль, представлены им как логичность и завершенность. И у Гегеля есть иерархия, но она подвижна. Главное отличие его мысли в том, что он не испугался развития и становления и ввел эти понятия, и в онтологию и в гносеологию, провозгласив двигателем и источником развития противоречие, притом самопротиворечие. Развитие не может завершиться, иначе оно не будет развитием, отсюда — принципиальная неполнота.

Развиваются и бытие, и истина (через представления о них в исторической перспективе), оттого они и самопротиворечивы, и неполны. Чем не даосизм с его борьбой и единством противоположностей (ян и инь), составляющих незавершенный, вечно становящийся мир с неполной истиной о нем? Мир, реальность, предстает как процесс, чью текучесть не стоит заковывать в однозначно определенные слова. У каждой онтологии — свой язык, свои требования к нему, ибо язык способен не только скрывать реальность, уводить от нее, но и вести к ней. Согласно Ф. Жюльену, возможны два языковых способа видения мира (не будем разбирать, онтология ли обуславливает выбор языковых средств или язык выстраивает собой свою онтологию): «точка зрения *обходного маневра*, где одно отсылает к другому и с ним сообщается, ибо они составляют пару и соотносены друг с другом, и точка зрения *удвоения*, где все отсылает к себе самому, но в другом плане. Этот другой план представляет собой копию, имитирующую оригинал, но в то же время принимающую его, оригинала, форму, из которой он выводит свою реальность» [2].

В европейской мысли на теории мимесиса построена как онтология, так и гносеология, что требует дублирования, иерархизации планов познания, одновременно являющихся онтологическими. Символ же (в т. ч. и слово как символ) в этой связи предстает посредником, соединяющим онтологически разорванные планы познания, соединяющим, но и сохраняющим, повторяющим собою эту разорванность.

Современная наука же отходит от порожденного еще греческой мыслью «двумирия», раскола между действительностью и научным знанием о ней, соединяя умопостигаемый и чувственный планы бытия (неотличимые на предельных уровнях познания, например, в микромире), и тем самым способствует появлению новой онтологии, ценностно не иерархизированной. Впрочем, меняется

научная онтология, но не изначальность ее ценностной ориентации. Ибо действительностью продолжает считаться то, что аксиологически оценивается в качестве таковой.

1. Жюльен Ф. Путь к цели: в обход или напрямик (стратегия смысла в Китае и Греции). М., 2001. С. 272.

2. Там же. С. 342.

А. Ф. Кудряшов
г. Уфа

О ПРОГНОСТИЧЕСКОЙ ЦЕННОСТИ ИСТОРИИ НАУКИ

Для чего ученым, специалистам в определенной области научного знания, не являющимся историками, надо знать историю науки? Ссылки на то, что подлинная история «читается» как детективный роман, убеждают далеко не всех «узких специалистов». Встречающееся отсутствие энтузиазма с их стороны в данном отношении можно объяснить тем, что, с их точки зрения, историки склонны мыслить консервативно и тем самым способствуют сдерживанию необходимой для научного творчества фантазии. Постараемся аргументировать такой взгляд на историю, который позволяет находить в ней эвристическое содержание, направляющее мышление ученого в будущее, хотя и не исключает наличия в историческом знании неких консервативных элементов.

История науки представляет собой не только совокупность историй отдельных наук и исторических проблем общенаучного характера. В историю науки нужно включать и рассмотрение модальностей определенных типов. Прежде всего довольно естественно к традиционной обращенности истории как науки о прошлом добавить ее «подключенность» и к изучению будущего. История — это не только ретроспекция, но и проспекция. То, что является возможным в качестве будущих состояний науки, может стать ее действительностью, неминуемо обращающейся в прошлое. Будущее развитие науки, таким образом, располагается внутри множества вариантов того пути, по которому будет продолжена поступь ее истории. Если будущее «перетекает» в прошлое вполне естественным образом, то прошлое тоже может обнаружиться в будущем: историческое время способно совершать круговороты или, как нередко выражаются, прошлое «опрокидывается» в будущее. Поэтому историки склонны во всем, что другие спешат называть «новым», видеть только то, что уже когда-то происходило. Разумеется, это не совсем верно. Исторические факты обладают